المشروع الفكري لنصر حامد أبو زيد

د. مجدي عزالدين حسن[*]

مقدمة

مثلت أفكار المفكر الإسلامي نصر حامد أبو زيد (٤٣١٩-٢٠١٠)، سواء اتفقنا أو اختلفنا معها، رافداً معرفياً بالإمكان استثماره وتوظيفه في بناء تيار إسلامي مستنير، نحن في أشد الحاجة إليه، خاصةً في ظل الوضعية البائسة التي آلت إليها الإسلاميات والحال المزرية التي يرزح تحتها الفكر الإسلامي في راهننا المعاصر.

دراسات وكتابات أبو زيد صادرة عن انشغال نقدي بالتراث الديني، ومشروعه الفكري يشتبك مع الخطاب الديني السائد والمسيطر سياسياً وإعلامياً، ويُعدّ محاولة جادة هدفت إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي في مصادره الأولى، قراءة جديدة ومغايرة ومختلفة، سعت إلى الترسيخ والتجذير لمفاهيم جديدة على اختلاف عما هو سائد من قراءات تقليدية عملت على اجترار وإعادة إنتاج الماضي الإسلامي كما هو.

اقتحم أبو زيد بخطابه مناطق المحظور والمحرّم في الوعي الديني السائد والمسيطر، والخطاب الذي يطرحه «يُعدّ تواصلاً مع خطاب النهضة ليس فقط بدءاً من محمد عبده حتى محمد أحمد خلف الله، بل هو تواصل مع هذا التراث في بعده الأعمق، المتمثل في الإنجازات الاعتزالية والرشدية. لكنه تواصل يمثل (الامتداد) النقدي لا لخطاب النهضة فقط، بل للخطاب التراثي كذلك، بوصفها خطابات تاريخية يحددها السياق ويفرض عليها التاريخ والواقع حدود الانجازات الممكنة والمتحققة. لذلك يتراوح الخطاب في حركته النقدية بين الماضي والحاضر، بين (التراث) والخطابات الحديثة والمعاصرة».[٢]

(*) أستاذ الفلسفة كلية الآداب جامعة النيلين بالخرطوم.

(٢) نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٥م، ص١٠.

الموضوع الرئيسي لورقتنا البحثية هو تفحص المشروع الفكري لنصر أبو زيد تفحصاً نقدياً، فالباحث هنا لا يكتفي بالسرد والعرض وإنما يتجاوزهما للتحليل والمقارنة والنقد. وتُركز الورقة البحثية على الطريقة والكيفية التي عالج بها أبو زيد هذا الموضوع. وتتناول الورقة إشكالية البحث من خلال محاور عديدة: النص وسؤال الفهم، التأويلية وتاريخية النص، ما الإسلام، الموقف من التراث، آليات الخطاب الديني، العلمانية ونقد خطاب الإسلام السياسي.

النص وسؤال الفهم

بوسع المتابع والمدقق للمشروع الفكري عند أبو زيد أن يلاحظ أن التساؤل الأساسي الذي يقبع وراء معظم، إن لم يكن كل، دراسات الأستاذ الدكتور أبو زيد يتمثل في الكيفية التي (نفهم) بها أو (نقرأ) بها النص الديني الإسلامي. وهو ما يثبته أبو زيد نفسه في مقدمة أحد مؤلفاته بقوله: « الحلم الذي يسعى الباحث إلى تحقيقه هو إعادة النظر في تراثنا الديني بكل جوانبه من خلال منظور علاقة المفسّر بالنص، وما تثيره هذه العلاقة من معضلات على المستوى الوجودي والمعرفي على السواء. والآفاق التي يمكن أن يفتحها لنا هذا المنظور ثرية ومتنوعة، ويمكن أن تضيء لنا كثيراً من الجوانب التي ما تزال مجهولة في التراث»[(١)].

واضح أن مثل هذا التساؤل- التساؤل عن كيفية الفهم- يرتد بنا إلى حقول معرفية عديدة من بينها اللسانيات والسيمولوجيا والتحليل النفسي وعلى وجه الخصوص الهرمنيوطيقا بوصفها الحقل المعرفي المُعنى بفن تأويل وفهم النصوص. وعلى ذلك فإن التساؤل عن الكيفية التي نفهم بها النصوص يرمي بنا في الفضاء اللامحدود للتأويل وآلياته.

ينعت أبو زيد الحضارة العربية الإسلامية ب(حضارة النص) بمعنى أنها كحضارة قامت ثقافتها وكافة علومها على النص القرآني، وهو يقيم العلاقة بين النص والتأويل باعتبار أن التأويل هو الوجه الآخر للنص. وبالتالي فطالما وصفنا الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة النص، فمن باب أولى وصفها بحضارة التأويل. فليس ثمة أية أهمية لنص دون تأويل ما له، وبالتالي أهمية النص تنسحب على أهمية وضرورة التأويل، فعبر آلية التأويل يمكن لنا أن نتفهم عملية الجدل والحوار الدائم بين النص القرآني من جهة والواقع المتغير بوتيرة متسارعة من جهة أخرى.

---

(١) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٣م، ص١١.

من ناحية أخرى، لابد من التأكيد على أن الدكتور أبو زيد يريد ب(النص) القرآن الكريم، «فالبحث عن مفهوم (النص) ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية (القرآن) وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً»(١). ويصدر أبو زيد في دراساته للنص القرآني من منظور لغوي يتعاطى مع النص القرآني بوصفه «نص لغوي» وباعتباره «منتج ثقافي»: بمعنى أنه مشروط ومحدد بأفق ثقافي معين «تشكل خلال فترة زادت على العشرين عاماً» وبنظام لغوي محدد، وبالتالي فهو يدخل على النص في سبيل فهمه مدخلاً لغوياً من خلال الثقافة العربية ونظامها اللغوي، ويدعو في الآن ذاته إلى تحليله بالرجوع إلى الثقافة التي ينتمي إليها.

يكتب أبو زيد: «إن الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول بالقرآن الكريم، اختار النظام اللغوي الخاص بالمستقبل الأول. وليس اختيار اللغة اختيار لوعاء فارغ، وإن كان هذا ما يؤكده الخطاب الديني المعاصر، ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه. وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثم أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع طالما أنه داخل إطار النظام اللغوي للثقافة. إن إلوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر»(٢). وهو ما يعني أن النص القرآني لا يدل إلا من خلال النظام اللغوي الخاص بالمخاطبين.

ينتقد علي حرب توصيف أبو زيد للقرآن بعبارة «نص لغوي» ويعتبرها «عبارة في غير محلها. بل هي ملتبسة من فرط عموميتها. ولهذا فهي يمكن أن تنطبق على مختلف أنواع النصوص والخطابات، لأنه ما من خطاب إلا وتكون اللغة جسده وما من نص إلا ويمكن عده إنجازاً لغوياً بمعنى من المعاني أكان شعرياً أم فلسفياً أم علمياً»(٣).

ومن جانبنا نرى أن ما أخذه علي حرب في انتقاده لأبو زيد، يُحسب لصالح هذا الأخير، ولا يؤخذ عليه، وهو ذات ما أراد أبو زيد تجذيره وترسيخه في الوعي الإسلامي المعاصر في تعاطيه مع النص. وبالتالي فإن هدف دراسات الدكتور أبو زيد يمكن تلمسه من خلال السياق السابق، ومن خلال سعيه الدءوب للتأكيد على أن أية قراءة للنص إنما يجب أن تصدر من مسلمة

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٧، ٢٠٠٨، ص١٢.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٢٧.

(٣) علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ٢٠٠٠م، ص٢٠٧.

أساسية (كان شاغل أبو زيد التأكيد والبرهنة عليها) تتمثل في أن النص طالما هو نص لغوي وطالما أن اللغة لا يمكن أن تكون مفارقة لثقافة الجماعة المستخدمة لها، فبالتالي يترتب على هذه المقدمة نتيجة قرر بموجبها أبو زيد أن النص ليس هو الآخر بمفارق للثقافة والواقع.

وعلى ذلك يؤكد أبو زيد على أن النصوص الدينية «ليست نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي... نص لغوي شأن غيره من النصوص اللغوية، لا يمكن فهمه أو تحليله، كما لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية، إلا من خلال اكتشاف تلك القوانين العامة، قوانين إنتاج النصوص في لغة محددة، وفي إطار ثقافة بعينها»(١).

من ناحية أخرى، يُفصّل وُيحدّد لنا أبو زيد العلاقة بين النص القرآني والثقافة تشكلاً وتشكيلا بمرحلتين: المرحلة الأولى، وهي حسب أبو زيد، مرحلة تشكل النص وتكونه، حيث استمد فيها النص حقيقته من الثقافة وأصبح معبراً عنها، فهو بهذا المعنى (منتَج ثقافي). أما المرحلة الثانية فهي مرحلة تشكيل النص للثقافة حيث تحول النص إلى منتِج للثقافة. وفي السياق ذاته يكتب أبو زيد: «القول بأن النص منتَج ثقافي يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكون والاكتمال، وهي مرحلة صار النص بعدها منتِجاً للثقافة، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى، وتتحدد به مشروعيتها. إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها، وبين إمداده للثقافة وتغييره لها»(٢). وعلى ذلك، فللواقع وللثقافة دور في تشكيل النص الديني، وللنص الديني - بعد أن أصبح النص المهيمن والمسيطر في الثقافة- دوره الفاعل في إعادة تشكيل الواقع والثقافة بوجهة جديدة.

التأويلية وتاريخية النص

استخدم أبو زيد مصطلح (الهرمنيوطيقا) بالإضافة إلى أنه استخدم أيضاً مصطلح (التأويلية) كمقابل عربي مواز ومعادل ل(الهرمنيوطيقا)، حيث يورد في كتابه إشكاليات

(١) نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، مصدر سابق الذكر، ص٩٢-٩٥.

(٢) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق الذكر، ص٢٨.

القراءة وآليات التأويل قوله: «... الهرمنيوطيقا أو التأويلية إذا شئنا استخدام مصطلح عربي»[١].

يكتب أبو زيد: «القضية الأساسية التي تتناولها الهرمنيوطيقا بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص نصاً تاريخياً، أم نصاً دينياً، والأسئلة التي تحاول الإجابة عنها من ثم أسئلة كثيرة معقدة ومتشابكة حول طبيعة النص وعلاقته مع التراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى. والأهم من ذلك أنها تركز اهتمامها بشكل لافت على علاقة المفسر بالنص. هذا التركيز على علاقة المفسر بالنص هو نقطة البدء والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمنيوطيقا»[٢].

نلاحظ في الفقرة السابقة التمييز الذي يجريه أبو زيد، وينسبه للهرمنيوطيقا، ما بين النص التاريخي من جهة والنص الديني من جهة أخرى، وهو ما يتنافى مع ما أكدت عليه الهرمنيوطيقا في تعاملها وتعاطيها مع كافة النصوص، حيث تتساوى من منظورها كل النصوص، باعتبارها نصوص تاريخية، وهو ما ينزع عن بعضها (الدينية تحديداً) صفة القداسة والتعالي على التاريخ. ولذلك تقرر لنا الهرمنيوطيقا بهذا الصدد أن النصوص تستوي. فليس هناك أي مجال للفصل ما بين نص مقدس وآخر غير مقدس.

والاستواء المقصود هنا ليس الاستواء من ناحية المضمون والطرح، فبديهياً تختلف النصوص من هذه الزاوية. وفي ظل هذا السياق ينبغي التأكيد على أن التعاطي مع النصوص من ناحية المضامين والطروحات لا يهم الهرمنيوطيقا لا من بعيد ولا من قريب، وإنما هو مدخل القراءة التقليدية أو النقد الأيديولوجي الذي يتعامل مع النص انطلاقاً مما يطرحه النص من أفكار ومضامين وتصورات وبالتالي ينحي نحو التخطئة والتصوبة. وفي المقابل فإن الهرمنيوطيقا معنية بشكل أساسي بسؤال الفهم أو فهم الفهم نفسه، ولذلك فمن هذه الناحية تستوي النصوص، وهو الأمر الذي يجعلنا نميز ما بين التأويل وما بين الهرمنيوطيقا، فالتأويل هو محاولة لـ(فهم) النص في حين أن الهرمنيوطيقا ترمي إلى فهم (الفهم) في حد ذاته.

---

(١) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩٦م، ص١٦.

(٢) نفس المصدر السابق، ص١٣.

إلا أن هذا التمييز الذي أجريناه لا ينفي بأي حال من الأحوال وشائج وروابط التواصل ما بين عملية تأويل النص وما بين الهرمنيوطيقا: فالأول يرتكز على الأخيرة بوصفها (النظرية) التي تمد التأويل(التطبيق) بالآليات والأدوات ومعايير التمييز التي توظف عملياً في عملية تأويل أو فهم النص. وبالتالي فإن اللسانيات والسيمولوجيا والهرمنيوطيقا وغيرها من الميادين المعرفية كالنص والخطاب إنما تهتم بالكيفية التي ينبثق بها المعنى وتتولد بها الدلالة، وبالطريقة والكيفية التي تتشكل بها النصوص والخطابات، وبالطريقة التي نفهم بها، وبما يحدث فعلياً في عملية الفهم والتأويل، ولذلك فمن هذه الناحية تستوي كل النصوص.

صحيح أن النص الديني يستخدم آليات خاصة في إنتاج المعنى قد لا نجدها في غيره من النصوص الأخرى، وأن له استراتيجيته المختلفة في توظيف الدلالة وفي عملية إنتاج المعنى، ولكن هناك آليات عامة تشترك فيها جميع النصوص على اختلافها، سواء كانت دينية أو أدبية أو قانونية...وهو ما كشفت عنه هذه الحقول المعرفية الحديثة وعلى رأسها الهرمنيوطيقا.

استواء النصوص بهذا الفهم مثّل مسلمة جديدة، أرخت بدورها للبداية الحقيقية للتاريخ الحديث للهرمنيوطيقا، ونلاحظ أن كل تيارات فلسفة التأويل الحديث على تباين واختلاف منطلقاتها قد انطلقت من هذا المبدأ. وبالتالي نستطيع أن نقرر وبشيء من اليسر، بأن ولادة الهرمنيوطيقا الحديثة بدأت مع هذا المبدأ، والذي يعتبر واحد من أهم تحولاتها النوعية. حيث نلاحظ أنه قبل ولادة الهرمنيوطيقا الحديثة كان يفرق بين النصوص من حيث إستراتيجية التعامل والتعاطي معها وخصوصاً النص الديني، حيث كانت السيادة آنذاك للتأويلية المتخصصة والمنقسمة إلى شعب معرفية متعددة كانت مستقلة عن بعضها البعض: كالتفسير الديني للكتب الدينية وفقه اللغة وأحكام القضاء-وبالتالي تأويلية لاهوتية وأخرى فيلولوجية وثالثة قانونية- أما مع ولادة الهرمنيوطيقا الحديثة فقد أصبح الاهتمام موجها للبحث عن الأساس للإجراء المشترك الكامن ما وراء اهتمامات كل من هذه المجالات المعرفية، والمتمثل في (الفهم).

في ظل هذا السياق، يمكننا تعريف الهرمنيوطيقا بوصفها «علم» أو «فن» فهم النصوص أياً كانت هذه النصوص سواء كانت دينية، أو قانونية، أو أدبية..الخ. بعد أن كانت التأويلية التقليدية محصورة في نطاق النص الديني (الإنجيل، القرآن) - وعندنا لا تزال لها السيادة المطلقة - ومحددة وظيفتها في تفسير النص الديني بغية الوصول إلى حكمة القصد الإلهي، ومعنية بالأساس بتوضيح ما غمض من معانيه، أما ما كان واضح المعنى والدلالة فهو ليس في حاجة إلى تأويل،

وبالتالي كانت (ولا زالت بالنسبة لنا) التأويلية مجرد فرع دراسي أو علم مساعد للدراسات اللاهوتية.

في المقابل، كان همّ المشروع الهرمنيوطيقي الحديث يتمثل في البحث عن مبادئ أولية يمكن أن تصلح كأساس متين وقوي لقيام تأويلية كلية أو لتشييد نظرية عامة في تأويل كافة النصوص، طالما أن هناك قاسم مشترك بين جميع هذه النصوص متمثلاً في التجسيد اللغوي لها. وهو الأمر الذي لم يكن موجوداً من قبل، فلم تكن هناك غير أفرع تأويلية متباينة أهمها التأويلية الفيلولوجية (فقه اللغة)، واللاهوتية، والقانونية. إذن الهرمنيوطيقا هي فن فهم النصوص اللغوية، وبالتالي لا ترى فرقاً بين النصوص الدينية/المقدسة والنصوص الدنيوية/الغير مقدسة، طالما أنها جميعا في المحصلة النهائية للتحليل تتجسد اللغة. وفي هذا الفهم يندرج المشروع الفكري لأبوزيد.

وبالرغم من أن المشروع الهرمنيوطيقي المتمثل في قيام تأويلية كلية قد انطلق من مبدأ: أن جميع النصوص - سواء كانت دينية، قانونية، أدبية، الخ - تستوي طالما أنها تتوسل العلامات اللغوية في إيصال دلالاتها ومعانيها لقارئيها أو متلقيها، وبالتالي إذا وضعنا أيدينا على مجمل القواعد التي إذا طبقناها على النصوص يمكن أن نصل إلى فهمها وحقيقة ما تقصد قوله.

نقول أنه برغم ذلك كله، إلا أننا نرى أن هذه القواعد هي مجرد مبادئ أولية عامة لا تمتهن خصوصية اختلاف النصوص، ونحن بذلك نقر بأن التعامل مع النصوص القانونية يختلف عن الأدبية وهذه الأخيرة تختلف بدورها عن التعاطي مع النصوص الدينية... إلخ. ولذلك فإننا نقول بأن الهرمنيوطيقا كنظرية في الفهم والتأويل، تقدم مجموعة من المبادئ العامة التي هي بمثابة قواعد هادية ومرشدة يمكن تطبيقها على جميع حقول البحث الإنساني، ومع الإقرار في نفس الوقت بأن لكل حقل معرفي (القانون، الدين، الأدب، ..) مشكلاته المنهجية المتميزة التي يتوجب على المؤول أخذها في الاعتبار عند تعاطيه مع أياً من هذه النصوص.

إذن، نخلص إلى أن النقلة النوعية التي حققتها الهرمنيوطيقا الحديثة في مراحل تطورها التاريخية إنما تتمثل في نظرتها للنصوص باعتبارها نصوص تاريخية بما في ذلك النص الديني، الذي كشفت الهرمنيوطيقا أنه بدوره لا ينفك عن التاريخ ولا يتعالى عليه، طالما أنه يلبس عباءة اللغة الإنسانية. وهو الأمر ذاته الذي تؤكده دراسات الدكتور أبو زيد، ولذلك فإننا

نعتبر تمييزه بين النص التاريخي والنص الديني في الفقرة السابقة مجرد هفوة ناتجة من التسرع وعدم التدقيق في اختيار الألفاظ المناسبة، لأنه على العكس من ذلك تماماً نجد أن مضامين أطروحاته تذهب في اتجاه التأكيد على تاريخية النص فنراه في سياق حديثه عن النص القرآني يؤكد على مبدأ تاريخية النص بقوله: « إنها رسالة السماء إلى الأرض، لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي. إن المطلق يكشف عن نفسه للبشر، (يتنزل) إليهم بكلامه عبر نظامهم الدلالي الثقافي واللغوي»(١).

ونلمس ذلك أيضاً بوضوح في كتابه: (النص السلطة الحقيقة) حيث حاول أبو زيد من خلاله التأسيس والتجذير فلسفياً وعقيدياً ولغوياً لمفهوم تاريخية النص الديني. من ناحية أخرى، وعلى الرغم من نظرة أبو زيد للنصوص الدينية بوصفها تاريخية، إلا أن تاريخية النص عند أبو زيد لا تتناقض مع الإيمان بمصدره الإلهي، يكتب أبو زيد: « إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها»(٢).

هذا الكلام هو في منتهى التلفيق كما يرى علي حرب: «فالقول من جهة بأن الإيمان بالوجود الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه العلمي، والقول من جهة ثانية بأن الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض مع إمكانية تحليله وفهمه، الجمع بين إلوهية النص من حيث مصدره وبين بشريته من حيث محتواه...فبم إذن يتميز أبو زيد عن القدامى إذا كان يعتبر أن القول بالوحي الإلهي لا يتعارض مع مقتضيات البحث المنهجي وإمكان الفهم العلمي؟»(٣).

أعتقد أن الدكتور حرب لم يكن موفقاً في نقده السابق، فما الذي يريده حرب قوله؟ وكأن حرب يخيّر أبو زيد - ويُخيرنا معه - بين: إما الإيمان بالمصدر الإلهي للنص الذي يستتبع عدم خضوعه لمقتضيات البحث العلمي، أو عدم الإيمان بالمصدر الإلهي للنص والذي يستتبع خضوعه للدرس العلمي. أبو زيد يرفض هذه النظرة التي تقيم حاجزاً بين الإيمان وضرورات التعقل والفهم العلمي، وبدلاً من هذه القطيعة الفصامية يطرح أبو زيد وجهة نظره التي تجمع بين الإيمان بالمصدر الإلهي للنص وبين إمكان خضوعه للدرس العلمي طالما تجسد عباءة اللغة

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق الذكر، ص٥٦.
(٢) نفس المصدر السابق، ص٢٧.
(٣) علي حرب، نقد النص، مصدر سابق الذكر، ص ٢١٠.

البشرية. وهو بذلك يجمع بين الإيمان والعقل مُعطياً السيادة والأولوية للعقل، فما المشكلة في هذا الطرح؟! أعتقد أنه طرح متقدم ومستنير ويُعطي للعلم حقه وللإيمان كذلك.

ما الإسلام؟

واحد من أهم التساؤلات التي ينشغل بها المشروع الفكري لأبو زيد هو التساؤل عن الكيفية التي يمكن عبرها الوصول إلى « المعنى (الموضوعي) للنص القرآني»، وواضح أن أبو زيد يُسلّم بوجود معنى موضوعي للنص القرآني، ولم يضع هذه المسلّمة نفسها موضعاً للسؤال، ولذلك نتساءل من جانبنا: هل يمكن حقاً الحديث عن وجود سابق لمعنى موضوعي للنص؟ - وهو وأحد من أهم التساؤلات التي انشغلت بها الهرمنيوطيقا وتحديداً مع هايدغر وغادامر- أبو زيد إذن يتجاوز هذه المسألة وبدلاً من ذلك يتساءل عن الآليات التي تُكفل لنا إمكانية وضع أيدينا على هذا المعنى الموضوعي والاستحواذ عليه.

وفي دراسته المعنونة ب(إشكاليات القراءة وآليات التأويل) يكتب أبو زيد: «... للمعضلة بعدها الميتافيزيقي الذي لم ينتبه له القدماء تنبهاً واضحاً، هذه المعضلة هي: كيف يمكن الوصول إلى المعنى (الموضوعي) للنص القرآني؟! وهل في طاقة البشر بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى (القصد) الإلهي في كماله وإطلاقه؟! لم يزعم أي من الفريقين إمكان هذا، غاية الأمر أن المؤولة كانوا أكثر حرية في الفهم وفتح باب الاجتهاد، بينما تمسك أهل السلف، وإن لم يقرروا ذلك صراحة، بإمكانية الفهم الموضوعي على التغليب»(١).

وفي دراسته المعنونة: (مفهوم النص دراسة في علوم القرآن)، يُعيد أبو زيد طرح السؤال: ما هو الإسلام؟ وغايته من طرح السؤال «الوصول إلى فهم (موضوعي) لماهية الإسلام». يكتب أبو زيد: « الهدف الثاني لهذه الدراسة يتمثل في محاولة تحديد مفهوم (موضوعي) لماهية الإسلام، مفهوم يتجاوز الطروح الايديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الإسلامي». وبدلاً من ذلك يرى أبو زيد ضرورة إعادة طرح التساؤل بشأن الإسلام، «والسؤال يكتسب مشروعيته من تلك الفوضى الفكرية التي تسيطر على المفاهيم الدينية في ثقافتنا نتيجة لاختلاف الرؤى والتوجهات في الواقع الثقافي المعاصر من جهة،

(١) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق الذكر، ص١٥.

ونتيجة لتعدد الاجتهادات والتأويلات في التراث من جهة أخرى... إن غايتنا من طرح السؤال الوصول إلى فهم (موضوعي) لماهية الإسلام. كلنا يتحدث عن الإسلام، وعن رأي الإسلام وحكم الإسلام، ولكن يبدو من هذه الأحاديث أننا نتحدث عن مفهوم لم نتفق على تحديده ولو في الحدود الدنيا من الاتفاق»[١].

وما يُطالب به الدكتور أبو زيد لن يحدث لأن كل طرف من الأطراف التي أشار إليها يدعي أن فهمه للإسلام هو الفهم الموضوعي الوحيد الصائب، وبذلك يكون أبو زيد قد شرع فيما شرع فيه الآخرون من قبله، وإن اختلف معهم من حيث المضامين والطروحات. وما فات على الأستاذ المفكر أبو زيد هنا يتمثل في أهمية فحص التساؤل/ المسلمة الذي ينطلق منه، والتساؤل عن شرعية هذا التساؤل نفسه: فهل يمكن الوصول حقاً إلى فهم (موضوعي) للإسلام؟!

فالمشكلة من وجهة نظري تتحدد في أن كل التيارات والفرق الإسلامية على اختلافها وتباينها على مرّ التاريخ تصدر من فرضية أن ما تطرحه من تأويلات إنما يمثل الحقيقة الموضوعية للإسلام. وبالتالي تحكم حكماً قطعياً بأن من يخالفها في رؤاها وتصوراتها إنما يخالف الإسلام ذاته، وعلى ذلك يتم وصمه بالكفر والمروق والزندقة والارتداد أو على الأقل بالفسوق والعصيان. وهو ما حدث مع أبو زيد نفسه: فعندما قدم أبحاثه للحصول على الترقية إلى درجة أستاذ، تكونت لجنة من أساتذة جامعة القاهرة بينهم د.عبد الصبور شاهين الذي اتهم في تقريره د.نصر بالكفر، وحدثت القضية المعروفة والتي أثارت ضجة إعلامية في منتصف التسعينيات من القرن الماضي. فقد أتُهم بسبب أبحاثه الأكاديمية بالارتداد والإلحاد. وفي نهاية المطاف غادر نصر حامد أبو زيد القاهرة نحو المنفى إلى هولندا، ليقيم هناك حيث عمل أستاذاً للدراسات الإسلامية بجامعة ليدن الهولندية، حتى وفاته في العام ٢٠١٠م.

ولذلك فالباحث هنا يدعو إلى تجاوز هذا السؤال المبني على أساس الأحادية الضيقة ووهم التشابه والاتفاق، ومجاوزته، لا القفز من فوقه، واستبداله بالتساؤل المبني على التعددية على مستوى التأويلات والاختلاف على مستوى الفهم والاجتهاد والرؤية. فالسؤال بطريقته السالفة يمثل السبب الأساسي لثقافة التكفير وثقافة الإقصاء والنفي المتبادل. أليس سبب كل

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، مصدر سابق الذكر، ص٢٤.

الاحتراب والصراع الدائر على مر تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، هو نتاج لمحاولتنا الجري وراء وهم (الموضوعية الدينية) المدّعاة، الذي ساد طوال التاريخ الإسلامي وجاء كنتيجة لإدعاء كل طرف من الأطراف بأن إسلامه هو الإسلام الصحيح وما عداه الكفر الصريح!

ألم يُكفر الدكتور أبو زيد نفسه بذات المنطق، بمعنى أن ثمة فهم موضوعي لإسلام خرج من دائرته المحددة أبو زيد؟! وعلى مر التاريخ الإسلامي تبنت الملل والنحل الإسلامية تفسيرات مختلفة للإسلام قد تصل في أحايين كثيرة إلى حد التناقض. فنحن هنا لا نتفق مع أبو زيد، فسؤال الموضوعية ليس هذا مجاله لأن التاريخ وتطور المعارف يثبت لنا أن النتائج المترتبة عن الانطلاق من مثل هذه المسلمات ومن بينها مسلمة (الموضوعية)، خاصةً في ميدان الدين، يُفضي بنا إلى التسلط والتخشب والتعنت والتكفير والإقصاء. وأخيراً نحن لا نريد سوى نقد الفكر الأحادي حتى يتسنى للكل تقديم مفاهيمه وتصوراته للإسلام طالما يعترف بأنه صاحب تأويل يحتمل القبول أو الرفض.

الموقف من التراث

يطرح أبو زيد من خلال مشروعه «الفهم العلمي» للتراث، وكثيراً ما يردد أبو زيد في كتاباته ودراساته مفردات من قبيل: «الوعي العلمي بالتراث» «فهم علمي بالتراث»، وهو يريد بذلك أن يتجاوز موقف (التوجيه الأيديولوجي) السائد في ثقافتنا وفكرنا والذي يمثل تصور ديني تم صياغته بواسطة اتجاهات الفكر الرجعي، وهي الاتجاهات التي كان لها الغلبة والسيادة والسيطرة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. وهو ما يعني أن أبو زيد يطرح الوعي العلمي بالتراث بدلاً من الاستخدام «النفعي» البراغماتي له، والذي يتم توظيفه إيديولوجياً وإعلامياً من أجل تبرير مواقف راهنة اتجاه ما هو قائم من قضايا اجتماعية، سياسية، اقتصادية.

وإذا تفحصنا إستراتيجية أبو زيد في تعاطيه مع التراث نلاحظ تجاوزه للمنظور الذي يتعاطى مع التراث بوصفه واحداً ومتجانساً، فالتراث من منظور أبو زيد ليس واحداً «بل هو متنوع متغير طبقاً لطبيعة القوى المنتجة له. إن التراث ليس معطى واحداً بل هو اتجاهات وتيارات عبّرت عن مواقف وقوى اجتماعية وعن أيديولوجيات ورؤى مختلفة»[1].

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مصدر سابق الذكر، ص١٩.

«فالتراث إذن ليس له وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل. يعبر عن روح العصر، وتكوين الجيل، ومرحلة التطور التاريخي. التراث إذن هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته، خاصة وأن الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه»[١].

من جهة أخرى، يميز أبو زيد داخل التراث الإسلامي بين نص أصلي ونصوص ثانوية، الأول يمثله القرآن الكريم، والنصوص الثانوية هي ما دون القرآن الكريم ابتداء من السنة النبوية الشريفة والتي تمثل النص الثاني و«هي في جوهرها شرح وبيان للنص الأصلي الأول... إما اجتهادات الأجيال المتعاقبة من العلماء والفقهاء والمفسرين تُعد نصوصاً ثانوية أخرى من حيث هي شروح وتعليقات إما على النص الأصلي الأول، أو على النص الثاني الثانوي»[٢].

والمشكلة في التعاطي مع التراث بدأت - حسب أبو زيد - حينما تم التعاطي مع النصوص الثانوية بوصفها نصوصاً أصلية، والنظرة إليها بوصفها إطاراً مرجعياً في ذاتها « وقد حدث ذلك في كل مجالات المعرفة، وفي مجال علوم التفسير والفقه بصفة خاصة، حيث تحولت اجتهادات الأئمة إلى نصوص أصلية يدور حولها الشرح والتفسير. وهكذا انحصر مجال الاجتهاد في فهم تلك النصوص الثانوية والترجيح بين الآراء والاجتهادات الواردة فيها»[٣].

وفي سبيل بحث المحددات والعوامل التي أدت إلى هذا التحول الارتكاسي، يرجع بنا أبو زيد إلى القرن الثاني الهجري والذي شهد بدايات تدوين وتأسيس العلوم الإسلامية، وبالتالي طرائق التفكير الإسلامي، وتحديداً يقف بنا عند الإمام الشافعي. هذا التوقف عند الشافعي كان بقصد الوقوف عند (الأصول النظرية) التي شيّد على أساسها الشافعي - والتي شكلت طرائق تفكير العقل الإسلامي من بعده- آلياته في الاستدلال. خاصةً وأن الشافعي قدم تصوره لحسم الصراع والخلاف الذي كان دائراً حول المرجعية النهائية للفعل الثقافي الفكري الاجتماعي: هل هي للنقل أم للعقل؟ وهو الصراع الذي كان دائراً آنذاك بين أهل الرأي

(١) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص١٣، نقلاً عن: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص١٩.

(٢) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦م، ص١٣.

(٣) نفس المصدر السابق، ص١٤.

وأهل الحديث على أساس أنه صراع حول الطريقة والكيفية التي يجب أن يتم بها تدوين الذاكرة الجمعية للأمة: «هل يتم بناء العقل الثقافي طبقاً لآليات الحفظ والترديد أم وفقاً لفعالية الاستنباط والاستدلال. وبعبارة أخرى هل تكون (النصوص) هي الإطار المرجعي الأولى للعقل الجمعي، أم يتحدد الإطار المرجعي في فعالية الاستنباط والاستدلال؟»(١).

وعلى مستوى الموقف المعاصر من التراث الديني الإسلامي يرى أبو زيد أنه ينقسم إلى اتجاهين لكل منهما نمط معين في التفكير: يتبنى الاتجاه الأول نمط في التفكير يجعله في حالة دائمة من الدفاع الأعمى عن كل ما له صلة وانتماء للماضي من قيم وأعراف وتقاليد. ويمثل هذا النمط في التفكير حسب أبو زيد « نمط الثبات والتثبيت والدفاع عن الماضي مهما كانت النتائج التي يُفضي إليها من تزييف الحاضر وسد طريقنا أمام المستقبل»(٢).

ولا يتورع أصحاب هذا النمط في التفكير في سبيل (تبرير) مواقفهم الحاضرة من اللجوء إلى تأويل التراث الديني بطريقة معينة تجعله ناطقاً بما يتبنونه من قيم ومواقف راهنة، وهم بذلك «يقومون باستخدام التراث الإسلامي، بل والإسلام نفسه، استخداماً نفعياً ذا طابع سياسي براغماتي بالدرجة الأولى»(٣).

والنمط الثاني في التفكير هو الذي يتبناه تيار التجديد « وهو تيار يرى أننا لا يمكن أن نقلد القدماء، فقد عاش القدماء عصرهم، واجتهدوا، وأسسوا علوماً، وأقاموا حضارة، ووضعوا فلسفة، وصاغوا فكراً. ومجمل هذا كله هو (التراث) الذي ورثناه عنهم، وهو تراث ما زال يساهم في تشكيل وعينا ويؤثر في سلوكنا بوعي أو بدون وعي. وإذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث ونسقطه من حسابنا، فإننا بنفس القدر لا نستطيع أن نتقبله كما هو. بل علينا أن نعيد صياغته فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا. ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية ونجددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا»(٤).

وفي سبيل ذلك، يركز هذا الاتجاه على الفهم «العلمي» وليس النفعي للتراث، وهم بذلك

---

(١) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥م، ص١٥٢.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٢١.

(٣) نفس المصدر السابق، ص٢١.

(٤) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص١٨.

«لا يستبعدون الدين ولا يعادونه، كما يحب أصحاب الاتجاه الأول أن يقنعوا الناس تزييفاً لوعيهم، بل هم يحرصون على الفهم، فهم التراث والدين معاً، فهماً يتباعد بهما عن آلية الاستخدام البراجماتي. من هنا يسيطر على خطابهم اتجاه نقدي لا يرى للتراث قداسة بما هو فكر بشري حول الدين»[١]. ويصنف أبو زيد نفسه ضمن ممثلي النمط الثاني الذي يصفه بأنه «النمط النقدي العقلاني الذي يتمسك بأنبل ما في التراث من قيم معرفية ودينية، ويسعى في الوقت نفسه بسلاح النقد للاقتراب من حدود وعي علمي بدلالة النصوص الدينية»[٢].

من ما سبق، نفهم الفارق النوعي بين نمطي التفكير اللذين أشرنا إليهما أعلاه، فالأول منهما يقدم لنا فهم حرفي ضيق مغلق يميل إلى تقديس القدماء والتعاطي مع منتوجهم بمنهج احتفائي توقيري ينظر إلى اجتهاداتهم بوصفها صائبة صواباً مطلقاً. بالمقابل، يقدم الثاني فهم عصري متحرر مستنير للإسلام. والفارق بين النمطين هو « الفارق بين الذين يدركون الإسلام بوصفه صيرورة تاريخية اجتماعية، استمرت ومازالت مستمرة، بفضل انفتاح الدلالة والمعنى للنصوص الأصلية وما تحمله من مضامين، وبين من يتصورون أن الإسلام هو الواقعة التاريخية الأولى للوحي، ويتصورون أن تحولاتها وانفتاحها محض ضلال وانحراف وتزييف يجب الخلاص منه»[٣].

ويمكن لنا أن نجمل إستراتيجية أبو زيد في التعاطي مع التراث في النقاط التالية:

١- مثلما فكر القدماء وقدموا اجتهاداتهم، فكذلك يتوجب علينا أن نمارس حقنا في الاجتهاد والتفكير فيما خلّفوه لنا من تراث. وفي ذات السياق يتساءل أبو زيد: « هل يمكن تجديد الفكر الديني دون تناول (تراث) هذا الفكر تناولاً تحليلياً نقدياً، يتجاوز حدود التناول التقليدي ذي الطابع الاحتفالي الذي يكتفي بترديد الأفكار التراثية بعد أن يقوم باختزالها واختصارها، فتفقد حيويتها وخصوبتها، وتصبح أشبه بالمعرفة المجمدة»[٤].

٢- يدعو أبو زيد للتخلي عن شروط وقواعد (الاجتهاد) التي وضعها القدماء، والتي كانت

(١) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص٢٢.
(٢) نفس المصدر السابق، ص٢٣.
(٣) نفس المصدر السابق، ص٣٧.
(٤) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص٥.

بمقاييس الماضي مقبولة، وهي في مجملها «شروط وقواعد (بائسة) بمقياس تطور أدوات المعرفة في عصرنا هذا. علوم اللغة والبلاغة وعلوم القرآن (تاريخه وتدوينه، أسباب النزول، والمكي والمدني، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ..إلخ) من العلوم الأساسية التي اعتبر أسلافنا، على حق، أن الإلمام بها شرط من شروط التأهّل للاجتهاد. فهل معنى ذلك أن نتمسك بمستوى علوم اللغة والبلاغة في القرن الخامس أو السادس الهجريين وأن نتجاهل مستوى التقدمُ المذهل الذي تحقق في مجال هذين العلمين»[١].

٣- يركز أبو زيد في أغلب دراساته على التأويل وطرائقه وعلى النص وماهيته وذلك بغرض اكتشاف مكوناته وآلياته الخاصة، سعياً لبلورة وصياغة (وعي علمي) وهو الأمر الذي لن يُنجز حسب أبو زيد بمعزل عن إعادة قراءة (علوم القرآن) قراءة علمية باحثة منقبة. ويرى أن «التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهداراً لطبيعة النص ذاته. وإهداراً لوظيفته في الواقع. وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث والذي ما زال فاعلاً في ثقافتنا إلى اليوم»[٢].

٤- ينتقد أي (موقف تأويلي) يدعي أنه مطابقاً لمقصدية النص الديني. لأنه بذلك يُضفي قيمة الموضوعية والصدق المطلق على (تأويله) في مقابل وُصم (التأويلات) الأخرى - المنافسة له في شرح النص وتفسيره - بدلالة سالبة. وقد أوضح أبو زيد الغاية من ذلك بقوله: «إذا كان مصطلح (التأويل) في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح (مكروه) لحساب مصطلح (التفسير) فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني (المعارضة) سواء على مستوى التراث أو على مستوى الجدل الراهن في الثقافة. إن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر (تأويلي) يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة (الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة).... وفي مقابل ذلك يكون وصف (تأويلات) هذا الفكر الرسمي بأنها (تفسير) وصفاً يستهدف إضفاء صفة (الموضوعية) و(الصدق) المطلق على هذه التأويلات».

٥- يدعو أبو زيد إلى التحرر من سلطة النصوص بمعنى «التحرر من السلطة المطلقة

---

(١) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ٢٠٠٤م، ص٨.

(٢) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص٦٥.

والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضفي على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات»[١] فأي خطاب ديني يسعى إلى تكريس سلطة النصوص وتكريس شموليتها، هو في الحقيقة إنما يسعى إلى تكريس سلطة خطابه هو بالذات على بقية الخطابات المنافسة له، ويصبح التأويل الذي يقدمه يمثل بشكل مطلق واستثنائي دلالات ومعاني النص الأصلي. وبالتالي يصبح الخلاف معه ليس مجرد اختلاف في الرأي والاجتهاد وإنما كفر وإلحاد. وتقودنا دعوة أبو زيد للتحرر من سلطة النصوص بالمعنى الذي قصده إلى « إطلاق العقل الإنساني حراً يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب»[٢].

٦- كما يوضح أبو زيد، فإن الموقف المعاصر من التراث، في بعده الأيديولوجي، إنما هو في حقيقة الأمر صراع حول الطريقة التي يتم عبرها إما المحافظة على الوعي الإسلامي الراهن كما هو في ترديده وتكراره لمقولات السلف. وإما محاولة خلق وتشكيل وعي إسلامي جديد لا يكتفي بترديد وتكرار وعي الأسلاف، وله القدرة على الفهم العلمي للتراث والتجادل معه بكل حرية، وله القدرة على التعاطي معه بشكل عقلاني نقدي يكشف عن ما في التراث من جوانب ضعف وقصور ويستلهم الإيجابي فيه.

آليات الخطاب الديني

ينظر أبو زيد للخطاب الديني الإسلامي في (بنيته)، دون الأخذ في الاعتبار تلك التفرقة التي يجريها البعض بين نمطيه (المعتدل) و(المتطرف)، ويرى أن الفارق بينهما فارق في الدرجة وليس في النوع. «وكلا الخطابين يعتمد (التكفير) وسيلة لنفي الخصم فكرياً عند المعتدلين، ولتصفيته جسدياً عند المتطرفين... كل ذلك يؤكد إن (التكفير) سمة أساسية من سمات الخطاب الديني، ويبرهن على أنها سمة لا تفارق بنية هذا الخطاب، سواء وصفناه بالاعتدال أم وصفناه بالتطرف»[٣].

(١) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص١٥.
(٢) نفس المصدر السابق، ص٢١.
(٣) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص٦٠-٦١.

إذن، بنية الخطاب الديني واحدة، والفرق بين خطاب ديني معتدل وآخر متطرف فرق في الدرجة وليس فرق نوع، فهما يتفقان من حيث المنطلقات الفكرية والآليات التي ينطلقان منها، ويحصر أبو زيد آليات الخطاب الديني في خمس: «١/ التوحيد بين الفكر والدين، ٢/ تفسير الظواهر كلها بردها جميعاً إلى مبدأ أول، ٣/ الاعتماد على سلطة السلف أو التراث، ٤/اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي، ٥/ إهدار البعد التاريخي وتجاهله»[(١)].

١/ التوحيد بين الفكر والدين: «الجميع يتحدثون عن (الإسلام) بألف ولام العهد دون أن يخامر أحدهم أدنى تردد ويدرك أنه يطرح في الحقيقة فهمه هو للإسلام أو لنصوصه، وحتى الاستناد لآراء القدماء ولاجتهاداتهم أصبح هو الآخر استناداً إلى (الإسلام) الذي كثيراً ما تضاف له صفة (الصحيح) فضلاً عن (الزائف) الذي يمثل اجتهاداً آخر»[(٢)]. ويرى أبو زيد بأن القول بإسلام واحد « قول ينقضه تاريخ الإسلام ذاته، ذلك التاريخ الذي شهد (تعدداً) في الاتجاهات والتيارات و(الفرق) التي قامت لأسباب اجتماعية اقتصادية سياسية، وصاغت مواقفها بالتأويل والاجتهاد في فهم النصوص»[(٣)].

٢/ تفسير الظواهر كلها بردها جميعاً إلى مبدأ أول: « الخطاب الديني، لا العقيدة، هو الذي يقوم بتفسير كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية بردها جميعاً إلى مبدأ أول. إنه يقوم بإحلال (الله) في الواقع العيني المباشر، ويرد إليه كل ما يقع فيه. وفي هذا الإحلال يتم تلقائياً نفي الإنسان، كما يتم إلغاء (القوانين) الطبيعية والاجتماعية، ومصادرة أية معرفة لا سند لها من الخطاب الديني أو من سلطة العلماء... ولا يمكن لمثل هذا التصور أن ينتج أية معرفة (علمية) بالعالم أو بالطبيعة، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان. هذا التصور امتداد للموقف الأشعري القديم الذي ينكر قوانين السببية في الطبيعة والعالم، لحساب (جبرية) شاملة تمثل غطاء إيديولوجياً للجبرية الاجتماعية والسياسية في الواقع»[(٤)].

إن رد كل أزمة من أزمات الواقع في المجتمعات الإسلامية، بل وكل المجتمعات البشرية، إلى البعد عن (منهج الله) هو في الحقيقة عجز عن التعامل مع الحقائق التاريخية، وإلقاؤها في

---

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤م، ص٦٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٧٩.

(٣) نفس المصدر السابق، ص٧٩.

(٤) نفس المصدر السابق، ص٨١.

دائرة المطلق والغيبي. والنتيجة الحتمية لمثل هذا المنهج تأبيد الواقع وتعميق اغتراب الإنسان فيه. والوقوف جنباً إلى جنب مع التخلف ضد كل قوى التقدم»[١].

٣/ الاعتماد على سلطة السلف أو التراث: تعمل هذه الآلية عن طريق «تحويل أقوال السلف واجتهاداتهم إلى (نصوص) لا تقبل النقاش أو إعادة النظر والاجتهاد. بل يتجاوز الخطاب الديني هذا الموقف إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات وبين الدين في ذاته»[٢].

٤/اليقين الذهني والحسم الفكري القطعي: يترتب على هذه الآلية على مستوى الخطاب الديني المعاصر «المسارعة بتجهيل الخصوم أحياناً، وتكفيرهم أحياناً أخرى. إن هذا الخطاب لا يتحمل أي خلاف جذري، وإن اتسع صدره لبعض الخلافات الجزئية، وكيف يحتمل الخلاف الجذري وهو يزعم امتلاكه للحقيقة الشاملة المطلقة؟»[٣].

٥/ إهدار البعد التاريخي وتجاهله: تبدو هذه الآلية واضحة في « تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وبين مشكلات الماضي وهمومه، وافتراض إمكانية صلاحية حلول الماضي للتطبيق على الحاضر. ويكون الاستناد إلى سلطة السلف والتراث، واعتماد نصوصهم بوصفها نصوصاً أولية تتمتع بذات قداسة النصوص الأولية، تكثيفاً لآلية إهدار البعد التاريخي»[٤].

العلمانية ونقد خطاب الإسلام السياسي

بشكل عام، فإن ما لا يوافق عليه أبو زيد وينتقده في خطاب (الإسلام السياسي) هو الزج بالدين في معترك السياسة، على ذلك يرفض أبو زيد تحويل الدين إلى مجرد (وقود) في المعارك السياسية. وفي ذات السياق يطرح أبو زيد مفهومه للعلمانية والتي يرى أنها من المفاهيم الملتبسة في الوعي العربي الإسلامي السائد، والذي يضعها في خانة معاداة الدين. وعلى العكس من ذلك ينظر إليها أبو زيد على أنها ليست في جوهرها « سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست ما يروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن الدولة والحياة».

(١) نفس المصدر السابق، ص٩٥.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٨٤.

(٣) نفس المصدر السابق، ص٨٩.

(٤) نفس المصدر السابق، ص٩٥.

وهناك التباس آخر، أشار إليه أبو زيد، في اشتقاقها: هل هي عِلمانية بكسر حرف العين نسبة إلى العلم أم عَلمانية بفتح حرف العين نسبة إلى العالم. ويغلّب أبو زيد النسبة إلى العالم، وإن كان هذا التغليب لا يعني عنده أن دلالة الكلمة مفصولة عن دلالة العلم. فـ «الاهتمام بالعالم وبشئونه، وبالإنسان بوصفه قلب العالم ومركزه، هو جوهر دعوة العلمانية. وكان هذا الموقف مناقضاً لموقف الكنيسة الذي يجعل من الآخرة ومن العالم الآخر الهدف والغاية. الصراع إذن كان بين الدنيويين إذا صحت الترجمة، وبين الأخرويين. وهذا معناه تركيز الدنيويين على الناسوت/الإنسان دون إهدار اللاهوت/الدين، في حين يركز الأخرويون على الدين مع إهمال الإنسان»[1].

ويتساءل أبو زيد: هل أهملت الكنيسة حقاً شئون الدنيا وانشغلت بشئون الآخرة؟ ويجيب بقوله: «التاريخ يقول أنها كانت منغمسة في شئون الدنيا لحسابها ولحساب الإقطاع الذي تسانده، في حين تدعو الإنسان المُستغَل للبحث عن خلاصه الأخروي في طاعة الكنيسة، أي في طاعة سيده الإقطاعي. وبعبارة أخرى كانت الكنيسة تمارس إنتاج أيديولوجيا القهر والاستغلال في صراع دنيوي لا علاقة له باللاهوت أو بالدين»[2].

نجد أن مفهوم الإسلام بوصفه الدين العلماني يتكرر بصيغ مختلفة في كتابات ودراسات أبو زيد، ففي كتابه (التفكير في زمن التكفير) يورد قوله: «آن الأوان لكي نناقش مفهوم العلمانية ومفهوم الإسلام معاً، وربما نجد أن الإسلام دين علماني لو أحسنّا الفهم والتدبّر: تدبّر النصوص والتاريخ والواقع في الوقت نفسه»[3]. وفي موضع آخر بنفس الكتاب، يكتب: «الإسلام هو الدين (العلماني) بامتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت»[4].

ويعلل أبو زيد توصيفه للإسلام باعتباره الدين العلماني، بقوله: « كانت حركة العلم عند المسلمين والحركة الاستدلالية المعرفية تبدأ بمعرفة العالم بوصفه علامة دالة على الله، العلم لا يبدأ من الله - الغيب - ليصل إلى الإنسان - الشهود- بل تبدأ الحركة من الشاهد لتصل إلى الغائب... وحين تخلى العلماء المسلمون عن مبدأ قياس الغائب على الشاهد وعكسوه إلى قياس

---

(١) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص٨٧.

(٢) نفس المصدر السابق، ص٨٧.

(٣) نفس المصدر السابق، ص٤٠.

(٤) نفس المصدر السابق، ص٨٢.

الشاهد على الغائب، كان ذلك على حساب التقدم والازدهار العلميين... وكان الإمام الغزالي هو بطل هذا التحول، وكأنه كان يمثل نقطة البدء في الانقلاب عن علمانية الإسلام إلى كهنوت الفكر الديني»(١).

ويفسر لنا أبو زيد السبب في معاداة الخطاب الديني المعاصر للعلمانية وهجومه المستمر عليها، وحسب ما يراه أبو زيد فإن هذا العداء «يرتد في أحد جوانبه إلى أنها تسلبه آلياته الأساسية في التأثير، ويرتد في جانب آخر إلى أنها تجرده من (السلطة المقدسة) التي يدعيها لنفسه حين يزعم امتلاكه للحقيقة الكاملة. ورغم استنكار الخطاب الديني لموقف رجال الكنيسة في بدايات عصر النهضة فإنه يقترف الخطيئة نفسها حين ينادي بأسلمة العلوم والآداب والفنون، ويجعل من ذاته مرجعية شاملة تكرر موقف الكنيسة الذي يستنكره نظرياً»(٢).

وهو ما جعل الخطاب الديني المعاصر يشن حرباً شعواء على أنصار العلمانية، استخدم فيها كل أسلحته من تكفير ووصف بالردة والإلحاد، وحسب ما يرى أبو زيد فإن هذه الحرب ليست بين العلمانية والإسلام كما يحاول خطاب الإسلام السياسي تصويرها، وإنما «الصراع يدور في جوهره على أرض الإسلام وليس خارج حدوده، بين من يريدون (إسلاماً عصرياً)، وبين من يريدون (أسلمة العصر)»(٣). هذا الإسلام العصري هو ما نذر له أبو زيد حياته «دفاعاً عن الإسلام في نقاوته العلمانية، ودفاعاً عن العقل الذي كان الإسلام بداية مرحلة تحريره من قيود الكهنوت والوثنية»(٤).

تحوير هذا الصراع - الدائر بين أنصار الإسلام العصري ودعاة أسلمة العصر - وتصويره على أنه دائراً بين الإسلام والعلمانية، هو تصوير خاطئ في نظر أبو زيد، ويتم توظيفه أيديولوجياً وإعلامياً من قبل أنصار الإسلام السياسي من أجل ضرب خصومهم الذين يتبنون الدعوة إلى (إسلام عصري)، ومن أجل إسكات خطابهم النقدي العقلاني، فالخلاف في حقيقته كما يوضح أبو زيد «ليس خلافاً حول الإسلام... بل هو خلاف حول فهم الإسلام، وحول

(١) نفس المصدر السابق، ص٨٣.
(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص٨١.
(٣) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص٣٤.
(٤) نفس المصدر السابق، ص٨٦.

علاقة الدين بالدولة»(١). إنه بحسب أبو زيد خلاف فكري بالدرجة الأولى وليس خلافاً دينياً بأي وجه من الوجوه.

العلمانية بذلك ليست نمطاً في التفكير معادياً للدين، كما يصورها البعض، بل هي تناهض أي محاولة لفرض تأويل ديني ما من أجل الهيمنة والسيطرة. «إنها نمط من التفكير يناهض الشمولية الفكرية والإطلاقية العقلية لرجال الدين على عقول البشر حتى في شئون العلم والحياة الاجتماعية. العلمانية هي مناهضة حق امتلاك الحقيقة المطلقة، دفاعاً عن النسبية والتاريخية والتعددية وحق الاختلاف بل وحق الخطأ»(٢)، ويجعل أبو زيد من العلمانية شرط لقيام المجتمع المدني، والذي لا يمكن أن ينهض إلا على أساس علماني.

خلاصة ونتائج

١- عاش أبو زيد تجربة مريرة أجبرته بغير رضا منه على ترك موطنه وأهله وأصدقائه وطلابه، والهجرة إلى هولندا، حيث فتحت له جامعة ليدن أحضانها فعمل بها أستاذاً للدراسات الإسلامية حتى وفاته. «جريمة الكاتب هنا أنه كتب كتباً وأذاعها على الناس، كتباً يُهدف من ورائها إلى فتح باب النقاش والحوار حول كثير من القضايا والإشكالات التي تهم المسلم المعاصر. لم ينكر الكاتب في أيّ من هذه الكتب أو المقالات التي نشرها شيئاً مما هو من ثوابت العقيدة، لكنه طرح اجتهاداته حول فهمها وتأويلها وتفسيرها منطلقاً من وعي بالتاريخ الاجتماعي والسياسي والفكري والثقافي للمسلمين، ومن دراسات سبق له القيام بها عن مناهج التفسير والتأويل في الثقافتين العربية الإسلامية من جهة والغربية المسيحية من جهة أخرى».(٣)

٢- لابد من تأسيس خطاب ديني جديد يعتمد أحدث المناهج وما تمدنا به معاجم العلوم الاجتماعية والإنسانية من أجهزة مفاهيمية، ويوظف آليات التفكير التحليلي النقدي ضمن مناهجه في دراسته للفكر الديني الإسلامي. وهو ما يعني خلق (وعي جديد) في حقل التفكير الديني الإسلامي يجعله متسقاً مع متطلبات العصر، ويجعله قادراً على

(١) نفس المصدر السابق، ص٣٥.

(٢) نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص٨٢.

(٣) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص٥.

المساهمة في معالجة القضايا الكبرى التي تشغل بال ليس المسلم المعاصر فقط وإنما الإنسانية جمعاء.

٣- يهدف أبو زيد من خلال مشروعه إلى تحرير الوعي الإسلامي لا من سلطة النصوص وحدها وإنما من كل سلطة تعيق تطور وتقدم الإنسان. وهو الهدف الذي يستوجب إثارة التساؤلات التي ظلت غائبة في الخطاب الإسلامي المعاصر، ويتطلب التفكير فيما لم يُفكر فيه بعد داخل التراث الديني الإسلامي. وبالتالي لابد من إعمال النقد للخطاب الديني المعاصر، خاصةً من جهة قراءة هذا الخطاب للتراث الديني الإسلامي، ومن جهة انغلاقه وتعاطيه السلبي عن الإمكان الغني والثر والذي بإمكان معاجم العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة أن تمدنا به.

٤- ضرورة ضمان حرية العقل والعمل على جعله الإطار المرجعي للوعي الإسلامي المعاصر في تعاطيه مع القضايا الاجتماعية والسياسية، فبدلاً من خوض الصراع الفكري الاجتماعي السياسي انطلاقاً من الإرتكاز على مرجعية النصوص الدينية، يجب الانخراط فيه انطلاقاً من الإرتكاز على التداول والتواصل القائم على أساس الحجج العقلانية.

٥- خلق وتشكيل وعي إسلامي جديد لا يكتفي بالترديد والتكرار، وتكون لديه القدرة على الفهم العلمي للتراث والتجادل معه بكل حرية، وله القدرة على التعاطي معه بشكل عقلاني نقدي يكشف عن ما في التراث من جوانب ضعف وقصور ويستلهم ما فيه من إيجابيات. وبدون التناول النقدي للتراث الديني لن يكون بوسعنا تجديد طرائق التفكير للفكر الديني، ولن نتجاوز حدود التناول التقليدي ذي الطابع الاحتفالي الذي يكتفي بترديد الأفكار التراثية بعد أن يقوم باختزالها واختصارها، فتفقد حيويتها وخصوبتها، وتصبح أشبه بالمعرفة المجمدة.

٦- رفض ومجابهة أي خطاب ديني يسعى إلى تكريس سلطة خطابه على أسس دينية على بقية الخطابات المنافسة له في الفضاء العمومي ومجال التداول العام، زاعماً أن ما يقدمه لا يمثل اجتهاد بين اجتهادات أخرى، وإنما يتماهى ويتطابق بشكل مطلق واستثنائي ودلالات ومعاني النص. ناظراً إلى أن الامتثال لخطابه هذا إنما هو في حقيقته امتثال

للأمر الإلهي، وبالتالي يصبح الخلاف معه ليس مجرد اختلاف في الرأي والاجتهاد وإنما كفر وإلحاد.

٧- مثلما فكر القدماء وقدموا اجتهاداتهم، فكذلك يتوجب علينا أن نمارس حقنا في الاجتهاد والتفكير فيما خلّفوه لنا من تراث. وهو ما يعني التخلي عن شروط وقواعد الاجتهاد التي وضعها القدماء، والتي كانت بمقاييس عصرهم مقبولة، ولكنها غير مقبولة بمقياس تطور أدوات المعرفة في عصرنا هذا. وأخيراً نؤكد على أن السعي لبلورة وصياغة (وعي علمي) بالتراث ليس بالإمكان إنجازه بمعزل عن إعادة قراءة (علوم القرآن) قراءة علمية باحثة منقبة منفتحة على آخر منجزات العلوم الاجتماعية والإنسانية.

المصادر والمراجع

- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢م.
- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤م.
- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ٢٠٠٤م.
- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في مفهوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠م.
- نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥م.
- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٦م.
- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.
- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩٦م.
- نصر حامد أبو زيد، اليسار الإسلامي إطلالة عامة، سلسلة دراسات إستراتيجية (٩)، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، فلسطين، ط١، ٢٠٠٤م.
- نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.
- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦م.
- حسن حنفي، التراث والتجديد.
- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ٢٠٠٠م.